"Los tehuelches"
Un paseo etnohistórico[1]

Mariela E. Rodríguez y Walter Delrio

"El pueblo aonikenk no ha muerto, sólo está recuperando fuerzas para seguir luchando"

Oscar Payaguala 1995

¿Y a vos que te importan mis cantos? (...) ustedes son los que nos jodieron y ahora quieren que les contemos nuestras cosas (...) cuando yo muera Elal me llevará al cielo ¿y a vos que te importa mi Dios?. Vos tenés el tuyo y yo tengo el mío".

Luisa Mercerat[2] 1967

Período considerado

Cuando nos encontramos frente a la tarea de llevar a cabo este trabajo mantuvimos entre nosotros una serie de discusiones, tanto acerca de la manera de concretarlo como del período a considerar. En primer lugar, cabe aclarar que ésta no es una investigación etnohistórica sino que -más bien- se trata de un estado de la cuestión, un resumen de los debates actuales entre distintos autores. En segundo lugar, decidimos colocar el inicio del período a tratar en las tempranas observaciones sobre los tehuelches realizadas por Pigafetta –cronista de la expedición de Magallanes- en 1520 y extender los límites temporales hasta el presente. Por último, y para que no queden dudas sobre esta cuestión, queremos remarcar que la movilidad de los tehuelches trascendía los límites de lo que es, actualmente, la provincia de Santa Cruz.

---

[1] Rodríguez Mariela Eva y Walter Delrio. 2000. "Los tehuelches. Un paseo etnohistórico". En *El gran libro de la Provincia de Santa Cruz*, 428-460. Barcelona: Alfa-Milenio.
[2] Entrevistada realizada por Edelmi Griva. Censo Indígena Nacional.

Las fronteras que en el presente separan a Chile de Argentina y las que dividen a las provincias dentro del estado nacional han sido impuestas con posterioridad a la existencia de los pueblos originarios; por lo tanto, cualquier ensayo de clasificación respecto de estos pueblos que intente seguir tales divisiones no sería más que una ficción.

¿Qué es la Etnohistoria?

Hemos encarado el presente trabajo desde una perspectiva etnohistórica. Debido a que en los últimos años se ha discutido intensamente si la Etnohistoria debería constituir una ciencia aparte (con objeto de estudio, metodología, técnicas y teorías propias) o un área ínter o transdisciplinaria, no creemos posible mostrar aquí una definición única y acabada de la misma. Aunque el debate aún no ha concluido, sí estamos en condiciones de afirmar que la investigación etnohistórica constituye un campo en el cual convergen profesionales y teorías de distintas disciplinas tales como la Historia, la Antropología y la Arqueología. La discusión principal podríamos resumirla en la siguiente pregunta: ¿cuál es el objeto de estudio propio de la Etnohistoria? El esbozo de una posible respuesta nos lleva a preguntarnos, también, quiénes son estos “grupos étnicos”[3] y por qué se ha planteado la necesidad de desarrollar una disciplina nueva para referirse a su historia.

El término *etnia* –de origen grecolatino- connotó, desde un principio, a grupos sociales extraños y diferentes con respecto a la cultura de quien realiza la descripción. Los grupos catalogados como “étnicos” serían, en consecuencia, aquellos definidos como “otros” por la sociedad occidental.

Ciencias vinculadas

Hemos señalado que, aunque existe un conjunto de trabajos provenientes de distintas áreas que han sido rotulados y auto-rotulados como “etnohistóricos”, no se ha logrado el acuerdo necesario como para definir una disciplina aparte. Pero ¿cuál es el trasfondo de la convocatoria de estos conocimientos? Para responder a esta pregunta

[3] A lo largo de todo el texto encontraremos distintas palabras colocadas entre comillas. Debemos aclarar que los entrecomillados son utilizados en las ciencias sociales –casi hasta su abuso- para enmarcar ciertas palabras como conceptos; es decir, como categorías que tienen un significado específico –o en todo caso en discusión- que es distinto al del “sentido común”.

consideramos conveniente presentar un breve relato de las relaciones entre dichas ciencias y la construcción de la idea de Occidente.

Por un lado, la Arqueología analiza los vestigios materiales y su distribución en el registro arqueológico. Los datos que aportan estas investigaciones se tornan sumamente importantes para poder reconstruir el comportamiento de los grupos humanos en el pasado. Es decir, las actividades llevadas a cabo por los hombres modifican el contexto material y dejan huellas que luego el arqueólogo trata de descifrar para poder responder qué sucedió (¿cómo vivían?), cuándo (proceso) y, por último, explicar por qué. Los arqueólogos analizan, entonces, cómo llegaron a existir esos materiales, cómo se modificaron y cómo adquirieron las características con las que los vemos en el presente.

Por otro lado, la Antropología construye "datos" a partir de observaciones etnográficas y entrevistas realizadas en los "trabajos de campo". Esta ciencia nació como el área que estudiaba al "otro" –el lugar de lo "exótico" o "diferente"- en oposición al "nosotros" erigido como "lo normal". El "otro cultural" fue, así, resultado de la expansión occidental ultramarina que dividió al mundo en colonizadores y colonizados, y fue definido –desde un gran desconocimiento- en base a carencias: pueblos sin historia, sin escritura, sin estado, sin religión, etc. Estas carencias hablan más de los conquistadores –y sus visiones sesgadas- que de los mismos grupos a los que intentaban describir. Actualmente, crece el consenso sobre la definición de la Antropología como la ciencia que estudia la diversidad humana.

Finalmente, la Historia se ha centrado en el "nosotros". El Occidente se ha arrogado el nombre de "descubridor" y ha incluido a todas las demás historias dentro de la propia presentándola como "la historia del mundo". De este modo, se ha apoyado en hitos fundacionales y en una única cronología esquematizada en "edades" consecutivas: Antigüedad Clásica, Edad Media, Moderna y Contemporánea. La documentación escrita –édita e inédita- constituyó la principal fuente de información para el trabajo de los historiadores. En el caso de los pueblos originarios americanos –por ejemplo- la mayor parte de este material fue producido por conquistadores o colonizadores, quienes relataban sus propias experiencias y percepciones respecto de los "indios".

Si la Historia estudia el pasado del "nosotros", la Etnohistoria se ocuparía, entonces, de la historia de "los otros" (las etnias) luego de la conquista ultramarina

arremetida por las potencias de Europa occidental. La mayoría de los abordajes hacen referencia al periodo de “contacto” y finalizan con la consolidación de los nuevos estados nacionales en lo que otrora fueron colonias europeas. Dado que esta definición fue duramente criticada, algunos investigadores optaron –en los últimos años- por posicionarse desde la Historia misma denominando “historia indígena” a la especialización sobre los pueblos aborígenes.

Como vemos, la información del registro arqueológico, las observaciones etnográficas, la historia oral de los grupos aborígenes, y los relatos de los “blancos” acerca de viajes, crónicas y documentos –tales como papeles administrativos, judiciales y religiosos- son las principales fuentes de información con la que cuenta la investigación etnohistórica para intentar relatar qué sucedió con los pueblos originarios.

Las fuentes: ¿quiénes documentaron y cómo lo hicieron?

Los documentos escritos para la región que aquí nos convoca –la provincia de Santa Cruz- provienen, casi exclusivamente, de viajeros y misioneros que han atravesado el territorio motivados por distintos intereses. Predominan –por lo tanto- diarios, cartas, testimonios y relaciones de viaje que hablan de las peripecias sufridas por los exploradores en tierras lejanas y de sus contactos con los indios. A estos documentos se le suman –a partir del siglo XIX- datos de los naturalistas y etnógrafos preocupados por delimitar grupos y describir sus características culturales (Nacuzzi 1996: 24-25).

El problema principal para los conquistadores era someter y controlar la mano de obra indígena. Como los grupos cazadores-recolectores de la Patagonia eran nómades y no producían excedentes apetecibles para la economía europea pudieron mantenerse al margen –hasta el siglo XIX- del control de la colonización. En consecuencia, al fracasar la posibilidad de organizarlos en pueblos, encomiendas, reducciones o misiones quedaron pocos documentos administrativos tales como actas de fundación, visitas, probanzas de servicios y procesos judiciales.

Los textos con los que trabaja el etnohistoriador no relatan una historia única sino que intervienen en ellos interjuegos de voces y disputas de acentos. Dado que muchas de estas fuentes están teñidas con prejuicios y distorsiones es conveniente analizar una serie de variables para dar cuenta de la confiabilidad de las ediciones.

Se sugiere considerar si la información es de primera mano, si el narrador –ya se trate de viajeros accidentales, científicos, militares, etc.- ha sido o no testigo de los hechos que relata, si ha estado un largo tiempo de convivencia o si han sido encuentros esporádicos, si entiende la lengua de los pueblos a los que refiere, si ha pasado mucho tiempo entre el momento en que escribe y la época de los hechos que relata, si ha editado otros libros, si existen más copias del mismo texto (variaciones que presentan) y si se mezclan los datos ficcionales y fantásticos con la realidad. Resulta muy interesante observar los criterios de verdad utilizados y la manera en que se legitiman los discursos –el recurso, por ejemplo, de fundamentarse en la moral, en lo divino, en la Biblia, en los autores greco-latinos, etc.

Los problemas que nos plantea el análisis de estos documentos radica en una serie de puntos centrales. El primero de ellos está relacionado con la "identidad" de los grupos originarios descriptos. En el transcurso de este trabajo podremos observar que son muy escasas las oportunidades en las que se hace referencia a los términos utilizados por los aborígenes para definirse a sí mismos. Las fuentes disponibles para el período que va del siglo XVI al XIX nos revelan sólo una identificación externa realizada a partir de categorías propias de la sociedades europeas e hispano-criollas.

Reconstruir grupos étnicos a partir de estas fuentes podría llevarnos a repetir los mismos errores de entonces. La mayoría de los términos refieren a una ubicación relativa (gente del norte, gente del sur, etc.) de los "otros" respecto a quien describe, relata, narra o informa. Otros términos confunden nombres de sitios geográficos con gentilicios[4]. Las categorías externas poco nos dicen del sentido de pertenencia; partir solamente de ellas devendría en la reconstrucción de un mosaico de etnicidades que no darían cuenta ni de la dinámica de las relaciones sociales ni de las "autoadscripciones" de los grupos intervinientes.

El segundo punto a tener en cuenta es que las fuentes son productos resultantes de procesos hegemónicos[5]–llevados a cabo por los imperios coloniales, en un primer momento, y por los estados nacionales, más adelante-; procesos dentro de los cuales cobran significado tanto las fuentes como los intentos de clasificación de la diversidad existente.

Por último, resulta necesario evitar la "naturalización" de las diferencias étnicas;

---

[4] Gentilicio: adjetivo que indica pertenencia a una agrupación sociocultural.
[5]Ver definición de "hegemonía" en apartado *Relaciones de Poder: ¿quién define y desde dónde?.*

es decir, pensarlas como "cosas". En otras palabras, no debiera perderse de vista que el concepto de etnicidad es una categoría social y, como tal, nunca está fija o cristalizada, sino que cambia constantemente.

Aonek'enk, Tehuelche, Patagón...

Muchos de los términos que aparecen en las siguientes páginas son utilizados, comúnmente, tanto en las obras de los especialistas como por el público en general. No obstante, algunos de ellos –como acabamos de ver- son rótulos impuestos desde fuera. El mote *patagón*, por ejemplo, fue atribuido –según el cronista Pigafetta- por Hernando de Magallanes. Todavía no se ha llegado a un acuerdo sobre su origen/significado y se continúan barajando –en la actualidad- varias hipótesis (ver apartado *¿Eran Gigantes los Patagones?*).

El término *tehuelche*, tendría su origen en el *mapudungun* –o lengua mapuche- y querría decir "gente arisca y bravía" o "gente de la tierra estéril". Los que vivían al sur del río Santa Cruz se denominaban *Aonek'enk* [aónik'enk][6] –que en lengua tehuelche significaría "gente del sur"- mientras que *gününak'enk* sería "gente del norte".

Llaras Samitier (1950) señala que Ramón Lista empleaba el nombre *tsóneka* al igual que lo hicieron otros cronistas como Musters, Schmidt y Claraz. *Tsóneca* o *tsónik* son variantes del vocablo *chónek* con el cual los "tehuelches" se autodenominaban. Esta palabra significaba "nosotros los hombres". Es posible que fuera el gentilicio más extendido territorialmente y comprendiera a todas los grupos desde el Río Negro hasta el Estrecho de Magallanes.

Construcción del "modelo tehuelche"

Investigadores provenientes de diversas áreas disciplinarias han discutido y profundizado sus conocimientos acerca de los pueblos que habitaron los territorios patagónicos. Puesto que dentro de la comunidad científica participan una gran variedad de disciplinas, corrientes teóricas, ideologías y sujetos que las materializan, las investigaciones realizadas a lo largo de los últimos años condujeron a interpretaciones contradictorias. En consecuencia, lejos de haber llegado a algún acuerdo o conclusión

---

[6] Las palabras entre corchetes representan el modo en que se pronuncian. Como se trata de una lengua de tradición oral la grafía de los distintos nombres varía según cada autor.

única se han abierto nuevos interrogantes para actuales y futuros desarrollos.

El actual "esquema" –al que llamaremos "modelo tehuelche"- se construyó hacia mediados de siglo, aunque tiene antecedentes en producciones anteriores tales como las de Milcíades Alejo Vignati. Los trabajos de este autor han estado relacionados, principalmente, con la zona norpatagónica, con el país de las manzanas y con la iconografía y ocupación araucana en la Argentina. Vignati sostenía que los grupos "poyas" eran "tehuelches" o "patagones". Analizó, entonces, una multiplicidad de aspectos de estos grupos entre los que se encuentran: su situación geográfica, apariencia física, características morales, alimentación, habitación, vestimenta, organización social, ideología y lengua. En 1931 abordó las reglas de propiedad entre los tehuelches; posteriormente –en 1936- publicó *Las culturas indígenas de Patagonia* donde brindó una caracterización de la vida material y simbólica de los mismos.

Sin embargo, los estudios sobre la población aborigen en Patagonia como curiosidad científica comienzan con las anotaciones de un maestro rural –Tomás Harrington- en 1911. Tales registros permanecen inéditos por mucho tiempo hasta que, recién en 1946, Harrington publica su *Contribución al estudio de los indios Günuna Küne* (o tehuelches septentrionales). Este autor focaliza su análisis sobre la lengua y tiene el mérito de ser uno de los primeros en intentar un cruzamiento entre los trabajos etnográficos (realizados por él mismo) y las fuentes históricas. También en 1946, J.M. Cooper publica *Los cazadores de Pampa y Patagonia*. Este libro presenta un cuadro descriptivo de las principales características de los "tehuelches"; características cuyos aspectos sustanciales no difieren de descripciones etnográficas posteriores referidas al conjunto de los grupos comprendidos como tales.

Otros investigadores también han trabajado, en mayor o menor medida, con fuentes provenientes de la etnografía y de la historia. Algunos autores –como Federico Escalada y Rodolfo Casamiquela- centraron sus energías en la elaboración de clasificaciones para los distintos grupos étnicos. El primero de ellos –médico de gendarmería destinado en Río Mayo (provincia de Chubut)-, presentó lo que dio en llamar *El Complejo Tehuelche* (1949) al que dividió en tres componentes: septentrional (o *gününak'enk*) al norte del río Chubut, meridional (o *aonek'enk*) al sur de dicho río y el occidental (o *chehuache*-kenk) en la precordillera de las actuales provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut. Esta idea de "complejo" implica diferencias entre los componente del mismo al tiempo que supone que compartirían una forma de vida

común y variantes dialectales de una misma lengua.

El enfoque de Escalada fue retomado por Casamiquela, quien -a partir de sus propias observaciones- produjo una gran cantidad de trabajos para sostener la idea que hace hincapié en la unidad cultural de los tehuelches. Tanto sus investigaciones como la terminología que propone constituyen un referente constante en las obras de otros estudiosos que abordaron, posteriormente, el área pampeana-patagónica. En una de sus primeras publicaciones *–Rectificaciones y ratificaciones, hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente (*1965)- estableció, a partir de fuentes históricas, un esquema de las divisiones entre diferentes etnias del período tardío postconquista. En publicaciones posteriores completó y modificó aquel panorama utilizando datos obtenidos en el transcurso de sus trabajos de campo (Casamiquela 1967, 1979, 1985, 1988 y 1990).

A continuación, intentaremos brindar una síntesis del esquema diseñado por este autor. En líneas generales –basándose principalmente en aspectos lingüísticos- consideró que el *Complejo tehuelche* estaba formado por dos grandes grupos –septentrionales y meridionales- que a su vez se subdividían en otros componentes –australes y boreales. El cuadro de ubicación geográfica que resulta es el siguiente:

Tehuelches continentales:

- Tehuelches septentrionales boreales: al norte del río Negro (lengua querandí).
- Tehuelches septentrionales australes o *Gününa Këna*: desde los ríos Limay y Negro hasta el río Chubut (lengua gününa küne).

- Tehuelches meridionales boreales o *P'enk'enk*: entre los ríos Chubut y Santa Cruz (lengua teushen).
- Tehuelches meridionales australes o *Aonik'enk*: desde el río Santa cruz hasta el Estrecho de Magallanes (lengua aonikenk).

Tehuelches insulares (Tierra del Fuego):

- *Selknam* u onas: noroeste y centro de la Isla Grande de Tierra del Fuego

(lengua selknam).

- *Haush* o *manekenk*: extremo sudeste de la Isla Grande de Tierra del Fuego (lengua haush).

Las descripciones etnográficas que forman parte del "modelo tehuelche" refieren a la cacería, tipos de vivienda, vestimenta, utilización de paraderos, mundo simbólico, sistema de parentesco, poder de los caciques, etc. Quienes adscriben a este modelo consideran que hacia el siglo XVIII todos los tehuelches que vivían al norte del río Santa Cruz estaban montados, mientras que al sur únicamente tenían caballos el cacique y su mujer. Según estos autores, los grupos "septentrionales" –quienes monopolizaban y controlaban la distribución de los equinos hacia el sur- formaron parte del *Complejo Ecuestre*, en tanto que los "meridionales" continuaron con las cacerías colectivas como principal actividad productiva, aunque incorporando la caza de caballos cimarrones. Por otro lado, afirman que los *penken* (grupos entre los ríos Chubut y Santa Cruz) también participaron, ocasionalmente, como aliados de los "tehuelches septentrionales" en este estilo de vida "bandolera o de pillaje" –rótulos con los que algunos autores catalogan al complejo ecuestre.

Si bien mencionan la existencia de límites naturales –tales como los ríos Negro-Limay, Chubut, Senguer y Santa Cruz- no obstante, suponen que durante el siglo XIX, especialmente, habría existido una gran movilidad norte-sur con la finalidad de obtener caballos en Carmen de Patagones e incluso en la misma Buenos Aires. Sostienen, entonces, que los "tehuelches meridionales" se trasladaban hacia el litoral atlántico durante el invierno en búsqueda de mejores condiciones climáticas persiguiendo a las manadas de ñandúes y guanacos, y que también lo hacían hacia el noroeste –para comercializar productos con los grupos araucanos- y hacia el nordeste.

Casamiquela sostiene que entre los siglos XVI y XVII se produjo un proceso de "tehuelchización" de la región pampeana-patagónica. Afirma que en el siglo XVIII la "aracuanización" -a través de los pasos cordilleranos- se extendió hacia los pehuenches y que éstos grupos la expandieron por el norte del ámbito pampeano formando la etnia "ranquel". Ya para el siglo XIX, el proceso habría avanzado hacia el sur cubriendo más de la mitad de la Patagonia. Este autor explica dichos procesos de interacción a través del concepto de "transculturación". Sostiene, entonces, que la migración se llevó a cabo a través de los pueblos intermedios y que sucedió en el

siguiente orden: primero migró la lengua –dando lugar a una amplia situación de bilingüismo con excepción de la zona ubicada al sur del río Santa Cruz –y luego ocurrió lo mismo con la religión, los nombres, la sangre y los elementos materiales.

Según Martinez Sarasola (1992) los tehuelches del actual Chubut resistieron el dominio araucano desde mediados del siglo XVII hasta la derrota definitiva en las batallas de Tellien, Languiñeo y Pietrochofel. Estos episodios son considerados, por éste y otros autores, como el comienzo de "la dilución de la cultura acelerada por la mestización, fruto de la unión entre vencedores y cautivas tehuelches" (Ibidem:131). Menciona que, en cambio, los tehuelches de la actual provincia de Santa Cruz mantuvieron un contacto pacífico con los araucanos "aunque el mestizaje [dio] como resultante el predominio de los intrusos, que en el norte se [ha visto] favorecido por el desequilibrio demográfico producto de los enfrentamientos" (Ibidem). Concluye diciendo que los *penken* y los *aóniken* no eran –en el siglo XIX- numéricamente considerables y que –debido a la lejanía tanto con el área de influencia araucana como con la frontera con los "blancos"- mantuvieron una "forma de vida tradicional casi intacta" fundamentada en la cacería como principal fuente de recursos. (Martínez Sarasola 1992:231).

Como podemos apreciar en esta sección, son varias las voces que intervienen en la construcción del *Modelo Tehuelche.* Sin embargo, la mayoría de estos autores acuerdan en los siguientes puntos: dividir a los aborígenes de Patagonia en entidades grupales bien diferenciadas, categorizarlos como cazadores nómades resaltando la cacería de las manadas de guanacos y ñandúes como actividad principal, hacer hincapié en que la introducción del caballo provocó ciertos cambios y, por último, en que el proceso de araucanización diluyó a la cultura tehuelche. Pasemos ahora al siguiente apartado en el que veremos algunas críticas a este modelo, especialmente a la rígidas clasificaciones y al proceso de araucanización.

Críticas al *Modelo Tehuelche*

Un nuevo estatus para los cazadores-recolectores

Se denomina cazadores-recolectores a aquellos grupos humanos donde la caza y la recolección constituyen el modo de producción dominante. Durante mucho tiempo

se tuvo una visión de ellos como pueblos que viven al borde de la subsistencia, sin tiempo ni capacidad racional para producir más pertenencias que las pocas que poseen, con un destino nómade que los obliga a estar siempre corriendo detrás del alimento sin saber exactamente dónde éste aparecerá.

Investigaciones actuales –especialmente a partir de los años '60- muestran otra perspectiva que inscribe a los cazadores recolectores como grupos que dedican relativamente poco tiempo a la adquisición de los alimentos y que mantienen, sin embargo, buenos índices de nutrición. Disponen de territorios propios –aunque compartidos con los de otros grupos-, dejan un amplio margen para la negociación en relación al aprovechamiento de los recursos y cuentan con un mínimo almacenamiento. La cuestión a resaltar es que para los cazadores-recolectores la movilidad (el nomadismo) –incompatible con el exceso de pertenencias y con la alta densidad poblacional- no es una cuestión azarosa sino que es su elección estratégica fundamental.

La antigua visión de los cazadores-recolectores como "salvajes incapaces de vivir de otro modo" ha sido modificada por la alternativa que enfatiza el valor de la libertad y la igualdad: libertad para fusionarse o separarse de acuerdo a decisiones instrumentales (vinculadas a la cantidad de alimentos disponible, a cuestiones políticas o simbólicas); igualdad (autonomía) en las relaciones entre y dentro de las bandas.

La caza-recolección constituyó un modo de vida lo suficientemente exitoso como para asegurar la reproducción física y cultural de grandes colectividades humanas durante incontables generaciones. "El hombre cultural ha estado sobre la tierra cerca de 2.000.000 de años; el 99 % de este periodo ha vivido como cazador-recolector" (Lee y DeVore 1988:3; en Feith 1990). Es decir que, si redujésemos el proceso de hominización (por el cual el hombre se separa de la naturaleza llegando a convertirse en homo sapiens-sapiens) a un día de 24 horas, a excepción de los últimos 15 minutos, el tiempo restante correspondería al modo cazador-recolector (Ibidem).

La forma de vida cazadora-recolectora ha despertado curiosidad e inquietud durante incontables generaciones. La "racionalidad occidental" dudó más de una vez acerca de la humanidad de estos sujetos y, en consecuencia, elaboró taxonomías basadas en idealizaciones cuyos extremos podían oscilar –por ejemplo- entre denominaciones tales como "homúnculos" (más cerca de los animales que de los seres humanos) o "buenos salvajes" (sujetos "nobles" libres de corrupción y maldad). Los

cazadores recolectores han sido, así, el espejo contra el cual el Occidente se ha mirado para buscar su propia imagen: para tranquilizarse por lo que no es o para sufrir por lo que le gustaría ser. Es decir, paradójicamente, tales agrupaciones –constituidas como alteridad[7]- han servido como una excusa para que el "mundo occidental" pueda constituirse como tal y reflexionar acerca de sí mismo.

Luego del "modelo"

Hasta aquí, hemos reseñado, a grandes rasgos, la descripción etnográfica y la historia de la evolución étnica dentro de lo que ha cristalizado como un modelo o *Complejo Tehuelche*. En las últimas dos décadas, muchos escritos sobre el área de pampa y patagonia han sacado a la luz nuevos enfoques, temas y perspectivas. No obstante, las bases echadas por este modelo han sido el referente constante, tanto para avalarlo como para criticarlo. Los temas que convocan actualmente a los expertos giran en torno a la cuestión de la existencia de redes sociales y económicas entre los grupos patagónicos y nos conducen, de este modo, hacia una mirada más compleja de los modos de vida de los pueblos originarios.

Raúl Mandrini (1986) sostiene la existencia de dos circuitos de intercambio en la región pampeana y sus adyacencias: el del ganado, que vinculaba las sociedades hispano-criolla e indígena, y el doméstico o comunal. Sus referencias sobre la existencia de prácticas de agricultura entre los pueblos del área pampeana, la descripción del malón como empresa planificada y las redes de intercambios a través de extensas rutas dieron el pié para que otros investigadores también tomaran distancia del concepto de "imprevisión", respecto de las actividades económicas y de la organización social de los grupos que vivían en torno a la toldería.

Miguel Angel Palermo (1986, 1988, 1989) acuerda con Mandrini en la existencia de circuitos económicos a gran escala desde el siglo XVIII. Nos informa cómo el mundo indígena –aprovechando contradicciones entre intereses de distintos sectores de la colonia y posteriormente de las repúblicas- se integró a los mercados regionales produciendo "la progresiva aparición de una nueva economía basada, en gran parte, en el comercio de animales a cambio de manufacturas y materias primas importadas" (1988:45). Tanto la incorporación de las especies ganaderas que llegaron con la conquista

[7] El término alteridad se refiere al *alter ego*; es decir, a la construcción de un "otro" diferenciado de aquél que se posiciona en el lugar del "yo".

española como la adopción de la agricultura modificaron la base económica de las sociedades pampeano-patagónicas.

Nuevas perspectivas, surgieron también, de la confrontación de datos provenientes de la Arqueología y de la Historia. Este tipo de abordaje ha sido llevado a cabo por Boschín et al. (1976), Boschin y Nacuzzi (1977), Nacuzzi (1987), Gómez Otero (1991) y Nacuzzi y Perez de Micou (1994), entre otros. Los aspectos tratados por dichas autoras han sido, preferentemente, los relacionados con las características de la ubicación y dispersión geográfica, paraderos, traslados estacionales a largas distancias, contactos entre diferentes parcialidades, densidad de las viviendas y asentamientos, actividades de subsistencia y prácticas comerciales, producción de diversas manufacturas y aprovisionamiento de materias primas.

En su última publicación –*Identidades Impuestas*- Nacuzzi propone una nueva óptica para abordar el nomadismo y critica, al igual que Mandrini, aquella visión de los grupos cazadores-nómades que los señala como incapaces de tener previsión de futuro. Destaca tanto el conocimiento minucioso de los grupos nativos sobre el paisaje y los recursos alimenticios, como la existencia de relaciones interétnicas entre aborígenes “nómades” y “sedentarios” de la Patagonia. Sostiene que tales vínculos permitían la utilización de paraderos conocidos, rutas preestablecidas y la explotación multiétnica de las mismas. Los ríos Chubut y Santa Cruz, por ejemplo, no habrían sido límites infranqueables que separasen componentes “puros” sino que, probablemente, estos caudales de agua habrían sido atravesados en el recorrido de tales rutas. Aunque sólo algunos estaban montados, las partidas comerciales hacia el norte para intercambiar pieles y cueros por caballos eran habituales.

Según esta autora, el modelo de producción previo al contacto con el “blanco” iba rumbo a la domesticación y recolección de vegetales sometidos a procesos de conservación (tostado, secado). Este proceso comenzó a modificarse mucho antes de la instalación de los colonos –que al sur del río Chubut y de puerto San Julián comienza recién en 1780-. Sin embargo, la presencia de los mismos hizo que los cambios –entre los que podemos mencionar la implementación de un nuevo modelo de subsistencia basado en la complementación- fueran más vertiginosos.

Como ya hemos señalado, las fuentes históricas –con las cuales trabajan los investigadores- contienen una multiplicidad de atribuciones de identidad con respecto a los pueblos originarios; atribuciones que muchas veces son contradictorias o poco claras

aún dentro de un mismo texto. En consecuencia, determinados personajes o grupos han sido catalogados, alternativamente, como “mapuches” o “tehuelches”. Muchos de estos rótulos no responden a antiguas “autoadscripciones” –nombres reconocidos como propios- sino que han sido dados ya sea por los viajeros que recorrían la zona o por otros aborígenes. Para los españoles no era una preocupación clave delimitar grupos y naciones, sino que sólo necesitaban identificar a la población nativa de alguna manera –con fines, puramente prácticos, administrativos o políticos. Es decir, se tornaba indispensable reconocer a los diversos jefes –interlocutores y negociadores con el “blanco”- y saber si éstos eran “aliados” o “enemigos”.

Algunos investigadores han reconstruido etnicidades para ciertos momentos históricos trasladando conclusiones del análisis de documentación con fecha posterior. De este modo –apoyándose en crónicas tardías con respecto al periodo estudiado y en datos etnográficos recogidos en el presente siglo- han bautizado a ciertos conjuntos humanos con gentilicios que no aparecen en las fuentes escritas de las épocas que mencionan y han tratado a estas construcciones hipotéticas como si fueran entidades reales. Nacuzzi critica tales etiquetas y concluye en que ciertos esquemas y categorizaciones descansan en preconceptos sobre las características de la forma de vida cazadora-recolectora. Se posiciona en contra de las taxonomías centradas en macroetnias y plantea la existencia de “identidades impuestas” desde fuera.

Entre los distintos debates, el llamado “proceso de araucanización” ha tenido un lugar central. Según Lázzari y Lenton (1997) se ha denominado así, a los procesos de aculturación relacionados –en el área Pampeana-Patagónica- con la imposición de rasgos culturales y/o con la presencia de grupos humanos a los que se atribuía origen trasandino. La preocupación por la “araucanización” se encuentra estrechamente ligada a la consolidación de los estados nacionales –chileno y argentino- a fines del siglo XIX y, especialmente, a la necesidad de especificar cuál era el origen de los grupos que poblaban los territorios incorporados por tales estados.

Estos autores nos informan que Estanislao Zeballos –promotor del roquismo[8]- en su libro *La conquista de las mil leguas* (1878) expuso tres argumentos que sirvieron como justificación ideológica de las campañas militares: que este territorio era muy valioso y que era importante apropiarlo antes que lo hiciera Chile, que los aborígenes representaban la “barbarie” en oposición a la nación “civilizada” y que el origen de estos indígenas

---

[8] Roquismo se refiere al pensamiento impulsado por Julio Argentino Roca.

"belicosos" estaba en Chile. Entre estas campañas se encuentra la "Expedición al Desierto" la cual tenía, por lo menos, cuatro objetivos reconocibles: producir rentabilidad económica, homogeneizar a la población a partir del modelo civilizatorio propuesto por la nación, anular las fronteras interiores y afirmar la soberanía en relación al estado allende la cordillera.

A partir de las argumentaciones de Zeballos, Canals Frau –perteneciente a la Escuela Histórico-Cultural- acuñó el término "araucanización" en 1946, cuando escribió su contribución al *Handbook of South American Indians.* Quienes responden a tal propuesta plantean la existencia de un núcleo cultural fundamental, que se diluye o degenera en el contacto con estos grupos "provenientes de Chile" produciéndose, así, una inevitable homogeneización. Según Lázzari y Lenton (Ibidem) dicho concepto ha sido criticado por Palermo (1986), Nardi (1981 y 1990) y Mandrini y Ortelli (1995) entre otros. Estos autores, coinciden en que la adopción de pautas culturales de origen trasandino –por parte de los grupos al oriente de la cordillera- obedeció a transformaciones internas que ya venían operándose dentro estas poblaciones y que, por lo tanto, el mencionado proceso no puede evaluarse sin tener a la vista este contexto de transformación económica y política. En este sendido, el término "araucanización" -el cual continúa utilizándose actualmente- ya no describe una suerte de imposición de agresores frente a pueblos indefensos, sino que refiere a un conjunto de relaciones interétnicas entre grupos que se reconocían como diferentes, pero también mutuamente dependientes del intercambio entre ellos.

El estado y los pueblos originarios

Hacia fines del siglo XIX la cuestión de límites entre Argentina y Chile llevó a ambos estados a buscar alianzas con la población aborigen. En 1866 se firmó en Buenos Aires un tratado con las tribus tehuelches. En éste se acordó la formación de una colonia indígena en San Gregorio, lugar donde deberían enarbolar el pabellón argentino. Casimiro Biguá –quien previamente había realizado tratados con las autoridades chilenas- recibió, entonces, el título de "Jefe encargado por el Gobierno para guardar las costas y el territorio Patagónico", junto con una asignación mensual. Según Cignetti y Zapico (1981) la propuesta de la colonia habría sido idea del propio Casimiro. Sin embargo, el gobierno no cumplió con lo convenido y se dio marcha atrás al proyecto.

Los intentos del gobierno central por extender sus dominios sobre los territorios de Santa Cruz impusieron, finalmente, un tipo determinado de relaciones sociales que

respondían a las lógicas de la economía política del capitalismo. No sólo se trataba de delinear la extensión de las jurisdicciones territoriales de los estados argentino y chileno, sino que también se intentaba instaurar un sistema de normativas para definir los nuevos estatus sociales de la población del territorio. Es decir, se comenzaban a construir los límites entre lo "nacional" y lo "extranjero" simultáneamente a la polarización entre el mundo "civilizado" y el "indígena". Este proceso, no obstante, tendría distintas etapas.

Palma Godoy (1995) señala que fueron muchas las dificultades de los delegados del Estado en la implementación del sistema de normativas para reglamentar los intercambios entre colonos, comerciantes, aborígenes y misioneros. El gobernador Lista firmó decretos –uno en marzo de 1890 y otro en septiembre de 1891- que intentaban controlar, especialmente, el comercio con los indígenas. Es en este momento, hacia fines del siglo XIX, cuando comienzan a hacerse eco los primeros discursos que refieren al "ocaso del pueblo tehuelche". Lista –al igual que otros coetáneos- manifestaba que el flujo del comercio, el aguardiente y el alambrado –al limitar éste las posibilidades de desarrollar la caza- serían las armas que aniquilarían aquella cultura diezmando, alcoholizando y empobreciendo a la gente. Desde aquel entonces se viene anunciando el "fin de los tehuelches".

Aunque en el ámbito del Congreso Nacional se dieron diversos debates acerca del tema, finalmente no se logró implementar una política clara respecto de la población aborigen. De las medidas tomadas por el estado central, la creación de "reservas indígenas" fue la que mayor continuidad ha tenido hasta la actualidad. No obstante, cabe destacar que las mismas han estado sujetas a los avatares de la política e intereses más inmediatos de sectores tanto nacionales como provinciales.

Durante la década de 1880 se inició la colonización del territorio de Santa Cruz con la entrega de tierras a los primeros estancieros. El período comprendido entre 1880 y 1920 es considerado como del "auge ovino", el que se caracteriza por la relativa autarquía del territorio con respecto al poder central, la ganadería extensiva, el uso intensivo del recurso tierra, escasa mano de obra y una mínima tecnología. Este tipo de sistema productivo implicó la ocupación de la totalidad del territorio. A pesar del mencionado auge, sólo se desarrollaron pequeños pueblos que surgieron como centros de servicio para acompañar el crecimiento ganadero: primero fueron los puertos y luego los pueblos de meseta y cordillera (Barbería et al. 1996:16). Se constituyó, así, una región económica con centro en Punta Arenas cuyas casas comerciales y empresas de navegación

establecieron sucursales en la actual provincia de Santa Cruz.

En 1898 se creó la primera reserva indígena en el territorio -Camusu-Aike, con una superficie de 50.000 ha (11.200ha en el presente). Como señala Barbería el indígena fue circunscripto en áreas bien delimitadas y alejadas de las pobladas por los nuevos colonos. Posteriormente, al no quedar tierra pública disponible, las reservas indígenas sufrieron el asedio y el despojo de los terrenos otorgados inicialmente. De las 140.000 ha. destinadas como reservas indígenas en el presente se mantienen 38.700 ha.[9]

La creación de reservas no implicaba la constitución de "islas" dentro de la estructura económica imperante. El sistema de comercialización y las relaciones de mercado propias del capitalismo penetraron cada formación comunal. Como señala Palma Godoy (1995) se produjo una crisis en la generación de recursos para la sustentación de las mismas; crisis que implicó movimientos migratorios desde las reservas hacia los centros urbanos, por un lado, y la inserción de sus miembros como peonaje de estancias o en otro tipo de relaciones laborales asalariadas, por el otro. Estos procesos se acentuaron en el período 1920-1940, momento en que se manifestó un estancamiento y declinación de la producción lanar.

En la década del '40 comienza la explotación de los hidrocarburos lo cual implicó tanto la aceleración de los movimientos migratorios –externos e internos- como la re-configuración espacial del territorio. Hacia 1955 Santa Cruz adquiere el estatus de provincia.

¿El ocaso de los tehuelches?

Nuestro país tiene una gran masa de población aborigen, sin embargo –ya desde el siglo pasado- muchos grupos fueron borrados de la cartografía y vastas regiones fueron definidas como territorios "blancos, libres de indios". De este modo, los "indígenas" parecieran haber desaparecido como sujetos, como grupos y como "problema". Se tornaron invisibles porque se volvieron completamente incompatibles con la imagen, pretendidamente europeizante y orientada por la "modernidad", con la cual el estado se ha presentado –y sigue presentándose- ante los ciudadanos. A pesar de tanto esfuerzo por demostrar que los argentinos "descendemos de los barcos",

[9] Cuatro de las seis reservas creadas fueron asignadas a tehuelches y las dos restantes, a tehuelches y mapuches.

finalmente, debió aceptar que también hay aborígenes al interior de sus fronteras.

La reforma constitucional de 1994 incluyó –como artículo 75, inciso 17- el siguiente párrafo en el que plantea:

> “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos y garantizar el respeto a su identidad; el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades; la propiedad comunitaria de las tierras, que tradicionalmente ocupan, regulando la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano. Ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos”

Como podemos apreciar aquí, los procesos de marcación del “otro” no pueden verse fuera de la relación con el estado-nación. Por tal motivo, consideramos que es de suma importancia rastrear históricamente los modos de construcción de “lo diferente” y su relación con la variedad de contextos socioeconómicos, políticos y jurídicos que han atravesado desde las primeras exploraciones europeas hasta el presente. El estado-nación se presenta a sí mismo como un lugar neutral, acultural; se desmarca –presentándose bajo el paraguas de criollos o argentinos- y marca a otros como aborígenes a los que apropia como “otros internos” o, en otras palabras, como “pueblos indígenas argentinos”.

Según Anderson (1983) las “comunidades” no se distinguen por ser falsas o auténticas sino por los lazos imaginados de compañerismo y solidaridad que recrean. La gente -a excepción de las aldeas primitivas en las que el contacto es cara a cara- “nunca conocerá a la mayoría de sus co-miembros, ni se los encontrará, ni siquiera oirá hablar de ellos, sin embargo en la mente de cada uno está viva la imagen de su comunión” (1983:23), es decir, la idea de una identidad compartida. De este modo, tanto la nación argentina como los pueblos aborígenes son comunidades y comparten la características de delinear “sentidos de pertenencia”.

Definimos como “identidad”, entonces, al modo en que se recrean tales “sentidos de pertenencia” de acuerdo a la edad, etnia, clase, género, nación, región, etc. Aunque estas posibilidades están íntimamente relacionadas entre sí, prevalecen unas u otras de acuerdo al contexto y a los interlocutores en juego. Como consecuencia de esta variabilidad las clasificaciones realizadas de antemano se tornan demasiado estructuradas y estáticas. Por esta razón, consideramos que el criterio de “autoadscripción” (pertenece al grupo todo aquel que se considere parte) respeta más a

los sujetos que aquel otro de “adscripción por los demás”.

Las identidades no dependen de tomar en cuenta la suma de “diferencias culturales objetivas” sino de aquellas que los actores consideran significativas y convierten en diacríticos (características observables tales como lengua, vestimenta, peinados, adornos, etc.) mediante procesos de simbolización (Barth 1969:14). Sin embargo, no todos los individuos tienen el mismo poder para fijar estos diacríticos.

Los anuncios acerca de la desaparición y muerte de los pueblos aborígenes se enfrentan, en la actualidad, con la paradójica situación de un inusitado revivir étnico. Los grupos socioculturales no son entidades biológicas en las cuales se pueda delinear claramente un nacimiento preciso y una muerte, sino que, más bien, participan de un constante proceso de transformación. El cambio cultural –incluso la “pérdida” de una lengua o de ciertas prácticas- no implica la pérdida de identidad.

Conclusión

"Así va cambiando todo como va cambiando una ¡qué difícil resulta identificarse como indio en un país de blancos!".

Luisa Pascual 1968

Los discursos dominantes han encerrado a los tehuelches, frecuentemente, en un eterno presente, o mejor dicho, en un eterno pasado. Han buscado a alguien que en esta escena pudiera representar el papel del último y, así –en el proceso- los ha convertido en símbolos silenciados, congelados en el nombre de alguna calle o en retratos para ser exhibidos. Paradójicamente, lejos de considerar que todos los grupos humanos van cambiando y modificando sus comportamientos a lo largo del tiempo, les ha exigido dar cuenta fehaciente de ciertas marcas de "pureza" –sanguínea, simbólica y demás- decretando en consecuencia su "triste final". El juicio es previo y tiene una sentencia difícil de revertir. Ya Einstein explicitó esta dificultad claramente cuando dijo aquello de que vivimos en una época en la cual es más fácil desintegrar un átomo que un prejuicio.

Como si fuera resultado de la "crónica de una muerte anunciada", este deceso se convirtió en el paso indispensable para constituir una nación supuestamente homogénea. Considerar a los pueblos originarios como parte de "una" historia nacional implica incluirlos dentro de una única comunidad. Quizás deberíamos preguntarnos si este razonamiento no representa un camino en una sola vía que descarta la posibilidad de aceptar el multiculturalismo, la multietnicicidad, el pluralismo o como querramos denominar a la aceptación de la diversidad.

Los dados fueron arrojados hace mucho tiempo, pero el juego aún no ha concluido. Nuevas voces están emergiendo en este fin de siglo, voces que se levantan contra las hegemonías existentes proponiendo significados alternativos para antiguos rótulos. Pocos son los tehuelches que hablan "en lengua", los toldos dejaron de ser su vivienda y ya no se abrigan con quillangos, sin embargo no han desaparecido porque el ejercicio de su memoria se manifiesta –con mayor o menor actividad- en la recreación de sus identidades.

¿ERAN GIGANTES LOS PATAGONES?

Una de las preguntas que se repiten en la actualidad gira en torno a la asociación que comúnmente se hace entre el término "patagón" y la contextura física de los habitantes de la Patagonia hacia los primeros años de la exploración europea. La mención más antigua del término pareciera ser la de Antonio Pigafetta: "*il capitano generale nominó questi populi* ***Patagoni****"* (el capitán general llamó a este pueblo Patagones). La discusión en torno al origen del vocablo generó distintas hipótesis: a) que el mismo tenga alguna vinculación con el tamaño de las huellas dejadas en la playa asociadas con el tamaño de los pies y/o con la utilización de botas rellenas con paja; b) que sea un calificativo despectivo vinculado al nombre de una moneda española de bajo valor (patacón) con lo cual "patagón" querría significar "gente de poco valor"; o c) que derive del monstruo "Patagón" –criatura con cuerpo de hombre y cabeza de perro-; personaje de una novela de caballería llamada "Primaleón", muy difundida en aquella época.

Pigafetta en 1520 señalaba que un hombre de gigantesca estatura apareció en la *playa "más grande y más alto que el hombre más corpulento de Castilla"*. En 1578 el capellán de la expedición de Francis Drake sostenía que Magallanes no estuvo equivocado en llamarlos gigantes, pero que no eran más altos que algunos ingleses. Uno de los integrantes de la expedición de Malaspina de 1789 señalaba:

> "Asunto de particular interés ha sido y es todavía la medida cierta de la estatura de los Patagones: exagerada por los unos, disminuida por otros y negada por algunos, ha tenido en suspensión el juicio de los savios (...) no es tanta la altura como la buena conformación lo que hemos admirado en esta robusta nación" (Antonio Pineda, En: Priegue 1971:16).

EL "CACIQUE Y SU GENTE"

"El cacique y su gente" es una forma que aparece, frecuentemente, en la documentración cada vez que se intenta hacer referencia a un grupo indígena determinado. El "cacique" es el único nombrado, mientras que siempre quedan dudas con respecto a quiénes se incluyen como parte de esa "gente". En algunos casos éstos parecieran ser la unidad doméstica o la familia nuclear y en otros la familia extensa a la que en determinado momento el cacique mencionado representa. Primero los europeos y luego los criollos intentaron, continuamente, establecer quienes eran las "cabezas principales" de los pueblos aborígenes. Al provenir de sociedades jerarquizadas, con estado y clases sociales, los cronistas buscaban figuras semejantes en la sociedad indígena. Los deseos de imponer un control sobre esta población llevaron a las autoridades coloniales -y posteriormente a las nacionales- a una permanente búsqueda de los jefes locales, tanto para la negociación como para la imposición militar. Sin embargo, los cronistas se encontraban con que los "caciques eran mal obedecidos" o que debían sujetar sus decisiones a la consulta con los suyos.

> Musters señalaba:
>
> "con respecto a su organización, hay que tener muy presente que estos indios no rinden vasallaje en ninguna forma a ningún cacique (...) aunque pueden convenir en obedecer a un jefe, a Casimiro por ejemplo; tampoco están unidos entre sí políticamente como los pampas o araucanos, sino por medio del matrimonio o de la asociación voluntaria. Su cuidado natural es la independencia (...) Sin embargo, todas las partidas, por pequeñas que sean, están cuando viajan bajo el mando de un cacique o *gownok*, al que a veces se designa también con el epíteto más atrayente de *yank*, o padre; pero su influencia se limita muy frecuentemente a ordenar la marcha y la caza. Algunos jefes son hereditarios; pero esto no es una regla invariable (...) Fuera de las dos grandes divisiones, septentrionales y meridionales, las subdivisiones en tribus que se dan a menudo son imaginarias o tienen su origen en los nombres de los jefes temporarios." (Musters [1869] 1991)

Casamiquela ha definido a la tehuelche como una sociedad de bandas. Esta reconocía en tiempos de paz "sólo una suerte de consejero para la caza, que era encarnado por un anciano u hombre de especial experiencia" (Casamiquela 1985:58). Hay una corriente de investigadores que sostiene que los caciques tenían una autoridad limitada. Estos determinaban las marchas del grupo y en las situaciones bélicas presidían las reuniones de sus seguidores para la toma de decisiones. Debían demostrar atribuciones como el coraje, la perspicacia y el talento para desempeñar esta función. Como señala Martha Bechis (1989:25) la función básica de los jefes era la de procesar la información hacia dentro de sus grupos y hacia afuera como negociadores, por ejemplo, con la sociedad criolla.

Lidia Nacuzzi postula la existencia de cacicazgos duales en el área de pampa y patagonia. Señala que parte de la visión sesgada de los viajeros los llevaba a visualizar un sólo jefe por grupo para facilitar negociaciones, alianzas y prebendas. Habría sido por el contacto con el blanco -y como consecuencia de las relaciones políticas y comerciales de los

grupos indígenas con las autoridades hispano-criollas- que los cacicazgos se transformaron en unipersonales. Las exigencias de las autoridades blancas, probablemente, influyeron para que los mismos indígenas buscasen otras cualidades en sus líderes (por ejemplo: haber viajado, conocer otras lenguas, poseer extensas vinculaciones por parentesco, etc.)

CACERÍA

Antes de la adopción del caballo las técnicas de cacería se basaban en el uso del arco y la flecha. Según algunos cronistas, los arcos podían ser largos o cortos y tenían una cuerda de tendón de guanaco. Las flechas se llevaban en el pelo atadas con una cinta y se hacían con astil de caña, punta de piedra o hueso y tres plumas. Las boleadoras – de una, dos y tres bolas- habrían reemplazado al arco y la flecha en la época en que andaban montados. Perseguían al animal hasta su agotamiento y utilizaban a los guanacos chulengos como señuelos para atraer las manadas. El fuego, elemento necesario para la cacería, se producía mediante taladros o por percusión, con guijarros o pedernales (Cooper 1946). Habían desarrollado ciertas técnicas de disecación para conservar el alimento.

La época de la guanaqueada era tan importante para los tehuelches que contabilizaban el tiempo tomándola como punto de referencia. En noviembre partían para la cacería llevando los toldos y varios pilcheros. Las mujeres participaban de la preparación del cuero de los chulengos. De todos modos, aunque el guanaco fue el principal proveedor de cuero y carne, complementaban la dieta con otros animales tales como ñandú –del cual obtenían grasa, tendones, huesos, cuero y plumas- zorros, pumas, zorrinos, liebres, coruros y aves diversas. La recolección de raíces y frutos también fue una práctica extendida. Musters describe de la siguiente manera una cacería en el Río Chico hacia 1869:

> parten dos hombres y recorren al galope el contorno de un terreno que está en proporción con el número de los de la partida, encendiendo fogatas de trecho en trecho para señalar su paso. Pocos minutos después se despacha a otros dos, y así sucesivamente hasta que solo quedan unos cuantos con el cacique. Estos se esparcen formando una media luna, y van cercando y estrechando el circulo sobre un punto al que han llegado ya que partieron primero. La media luna se apoya en la línea que forma la lenta caravana de mujeres, criaturas y caballos de carga. Los avestruces y las manadas de guanacos huyen de la partida que avanza, pero les cierran el paso los ojeadores, y, cuando el círculo queda completamente cerrado, se les ataca con bolas, persiguiendo muchas veces dos hombres al mismo animal por diferentes lados. Los perros ayudan también en la persecución, pero tan rápidos y diestros son los indios con la boleadora que, a menos que hayan perdido esta arma o que sus caballos estén cansados los perros no tienen mucho que hacer (Musters [1869]:131

En el siglo XX la cacería continuó practicándose, aunque los cazadores debían tratar con los estancieros para poder permanecer en los sitios de cacería uno o dos meses. Rosa Vargas recordaba en la década de los ‘80:

> Nos íbamos a cazar guanacos... hacia el norte cerca de San Julián, ahí cazábamos guanacos. Esos días, entonces, partíamos a caballo. Para trabajar retornábamos a vivir a nuestro campo... luego preparábamos los cueros para trabajarlos, para sobarlos en nuestro campo (Rosa Vargas, en Fernandez Garay 1997:112-114).

KAW (el toldo)

Los toldos eran confeccionados con cuero de guanaco, posteriormente se utilizó el de caballo por ser más resistente y amplio. Como señala Rosa Vargas: *"a mi me gustaría el toldo si ahora lo hicieran de caballo, de cuero de caballo. Estando bien hecho, es muy abrigado. Las cosas antiguas eran así acá"* (En: Fernandez Garay 1997:170). La cantidad de cueros necesaria para un toldo variaba, según el tamaño de la familia, entre veinte y cincuenta. Se cosían entre sí con el pelo hacia afuera y se amarraban con correas a los cuatro palos frontales –que eran los más altos y los únicos que quedaban a la vista. De este modo, el cuero caía tanto hacia atrás como hacia los costados apoyándose y asegurándose en los palos con orquillas. Los palos eran clavados en el piso en tres hileras y variaban, en total, en un número entre nueve y dieciocho. Los bordes del toldo se aseguraban con estacas.

VESTIMENTA

Las mujeres tehuelches eran las encargadas de aquello que tuviera relación con la indumentaria. Según Cox ([1863]:162) y Lista ([1894]:99) éstas comenzaron a tejer e hilar tardíamente tomando la técnica de los mapuche. Sobre la preparación del cuero Cooper (1946) señala que primero estaqueaban los cueros para secarlos al sol y luego los trabajaban con raspadores de pedernal, ágata, obsidiana o vidrio (material abandonado por los viajeros de los barcos) engarzados en un trozo de madera. Posteriormente, impermeabilizaban (Echeverría Baleta 1994) y untaban los cueros con una pasta hecha en base a hígado de avestruz (o de yegua) y grasa o agua dejándolos secar nuevamente. Cuando ya estaban secos los sobaban y ablandaban a mano hasta flexibilizarlos lo suficiente. También utilizaban una piedra de grano fino para frotarlos. Los cosían con una aguja sin ojo -o una lezna- y tendones de guanaco o ñandú que funcionaban como hilo (Cooper 1946). Se cubrían con pieles de zorro o guanaco dejando el pelo hacia adentro para que sea más abrigado y evitar que se le adhirieran abrojos o espinas. Coloreaban este abrigo llamado "quillango" con distintas pinturas –que, debido a su firmeza, no desaparecían con el uso- preparadas en base a una pasta de pigmentos minerales mezclados con grasa animal a la que daban forma de lápiz. Los colores variaban de acuerdo a la condición de la persona: rojo para los casados, verde para los solteros, blanco para los ancianos y variados para los jóvenes. Antonio Pineda, integrante de la expedición de Malaspina de 1789 describe el vestido de una mujer:

> [llevaba] Un poncho algo parecido a los de lana listados de varios colores que fabrican en Buenos Ayres, prehendidos en el pecho con un pasador, una sombrilla de mimbre que hacía oficio de sombrero entretegido con hilo de varios colores, la postura del vestido cerrado por arriba y alargado hasta los pies, daban a la Jovencilla Patagona una moderna y no desagradable figura como de las Aldeanas de Segovia, o Pasiegas en nra. España. Una cinta que atan al pelo como venda por las sienes, 2 trenzas en que este se divide, ó 2 coletas hechas con cinta de cuero; el poncho en el modo antes descrito o una piel de Guanaco como capa, un tablero o piel que cubre vientre y muslos y 1 par de botas, constituyen el vestido de estas hembras (...) Todas las mugeres y algún otro hombre trahen botas hechas con la piel de la caña de la Yegua. La parte que hace de suela es de una pieza, y se redobla sobre la pala del zapato en la punta; donde por adorno algunas clavetean con tachuelas de laton (Antonio Pineda, en Priegue 1971:14).

Con respecto a los hombres:

> No llevan sino su zogue (piel de guanaco); este se compone de muchos pedazos cosidos con tripa del mismo animal y pintados por el rebes con quadriculos de varios colores, encarnado, azul y otros, y un poncho liado a la cintura. Esta piel es bastante flexible: en tiempo frío la lleban con el pelo hacia

adentro, en el de calor hacia afuera, lo atan a la cintura con una correa, quando les embaraza sea para enjaezar un caballo o para cualquier otra acción le dejan caer y manifiestan desnudo el medio cuerpo (Antonio Pineda, en Priegue 1971:15)

RITOS

Basándose en los cronistas Cooper describe las siguientes prácticas rituales entre los tehuelches:

Nacimiento:

> Al nacer el niño, los padres opulentos convocaban al hombre-medicina quien se pintaba de blanco; y, en el templo, se sangraba los antebrazos o las piernas con un punzón; levantaban una tienda especial “la casita”, se mataban yeguas y daban un banquete; al anochecer encendían un fuego frente a la casita y cuatro hombres a la vez bailaban con acompañamiento de tambor y arco musical, vistiendo plumas de avestruz en sus cabezas y unas correas acampanadas y adornadas, que iban de los hombros a los muslos (Musters [1869] en Cooper 1946:154).

Pubertad de las niñas:

> La tribu saludaba a la chica, quien distribuía carne de caballo entre sus miembros y hacía abluciones en la corriente de agua más cercana con la presencia de su madre, parientes del sexo femenino y una mujer shamán. Construían una casita y recluían a la muchacha dentro; las ancianas cantaban mientras los hombres danzaban (Cooper 1946:155).

Muerte:

Los tehuelches meridionales enterraban a sus muertos en la cima de colinas con el cuerpo apoyado sobre la superficie de la tierra y las rodillas contra el tórax, en tanto que los septentrionales lo hacían en cavernas o grutas. El cadáver era cubierto con piedras (chenque). En épocas tardías la sepultura en la posición de “sentado” se volvió frecuente. Envolvían al cuerpo con una manta, quemaban y enterraban las pertenencias del difunto e incluso solían matar a sus caballos -rellenandolos previamente con paja- a sus perros y a otros animales. Según Viedma (1837) el duelo de una persona joven podía durar quince días, con un día de luto en cada luna siguiente, y tres días en el primer aniversario (Cooper 1946:156).

Sobre cómo fue creada la Patagonia

Según algunos investigadores, la mitología tehuelche podría ser dividida en los siguientes cuatro ciclos narrativos: 1) formación del mundo; 2) nacimiento de Elal y peripecias que atraviesa 3) viaje de Elal hacia la Patagonia, creación de los hombres y constitución de la sociedad; y 4) decepción de Elal, partida del mundo y su actual existencia en el cielo. Elal es el resultado de la unión de dos principios antagónicos: oscuridad (por parte de su padre) y luz (por parte de su madre). El creador de los hombres estableció las reglas y prescripciones de la "ley paisana" y, al superar los tests impuestos por la pareja sol-luna, estableció mediaciones con el cielo (Siffredi, en prensa).

El relato es más o menos el siguiente: al principio únicamente estaba Kóoch, un ser inactivo que había existido desde siempre y que vivía en el confín del horizonte –rodeado de densas y oscuras neblinas- allí donde se juntan el cielo y el mar. Como se sentía muy solo comenzó a llorar, tanto lloró que con sus lágrimas se formó el primitivo mar. Luego suspiró dando nacimiento al primer viento el cual, al moverse, disipó un poco la oscuridad. Kóoch alzó la mano rasgando las tinieblas y así produjo una chispa poderosa que se convirtió en el sol -Xaleshen- que iluminó todo el escenario. El sol también se puso a inventar y dio origen a las primeras nubes.

Una vez que ya estaban el viento, el sol y las nubes Kóoch hizo surgir del seno de las aguas una isla en la que creó la vida (animales y plantas). Como se dio cuenta que de noche –cuando el sol se iba a descansar- no quedaba nada de luz decidió inventar la luna. Todo estaba muy tranquilo en la isla hasta que aparecieron los gigantes (Hol-Gok) quienes se hicieron amigos de las aves carroñeras. La oscuridad (Tons) era la madre de éstos y de los tres espíritus malos de la isla: Maip (viento helado; portador de inquietudes espirituales y mala suerte), Axshem (que vive en las fuentes sulfurosas y provoca dolor físico y cansancio) y Kélenken (traedor de pestes y desgracias).

El nacimiento de Elal en la isla fue una larga tragedia. Resulta que un gigante (Nóshtex) raptó a una nube dormida (Teo) y la llevó a su caverna. Las demás nubes al notar la ausencia de Teo se enfurecieron y comenzaron a descargar terribles tormentas. Al cabo de tres días se presentó el sol (Xaleshen) y les preguntó por su enojo. El sol las apaciguó diciéndoles que comentaría lo sucedido a Kóoch. Cuando Kóoch vio el estado en que se encontraba su obra (los animalitos aterrados, mojados y con hambre, los ríos desbordados, las rocas despeñadas) prometió al sol que si la nube desaparecida tenía un hijo, éste sería más poderoso que su padre. El sol comunicó la noticia a las nubes, quienes se la transmitieron al viento (Xóshem). El viento la desparramó entre todos los animales –para disipar sus temores- y entre las cavernas de los gigantes. Así el gigante se enteró que el hijo de la nube –que ya latía en su vientre- sería más poderoso que él.

Dos situaciones iluminaron el pensamiento del gigante: primero vio cómo Maip –con su aliento helado- mataba a un pajarito que acababa de poner un huevo; y más tarde descubrió que un zorro se había comido a ambos. Llegó, entonces, a la siguiente

conclusión: debía asesinar a la nube, abrirle el vientre y devorar a su propio hijo para eliminar la amenaza de Kóoch. Luego de asesinarla y –como brotaba mucha sangre de su vientre- decidió enviar a la nube al espacio. La sangre comenzó a caer hacia el Este y, a medida que aclaraba, más sangre se amontonaba y más rojo se tornaba el amanecer. Por eso, en la actualidad, los amaneceres tiene colores rojizos.

Un Tucu Tucu (roedor) raptó a Elal y lo llevó bajo tierra. Distintos animales ayudaron a esconder al niño, pero en un momento el Tucu Tucu pensó que era mejor escapar de la isla y así fue como se mudaron hacia la Patagonia. Durante los preparativos le pidieron al zorrino que buscara a la abutarda. Éste partió tan alegre que un gigante al verlo así de contento lo interrogó. El zorrino vaciló, pero luego sintió miedo y confesó al monstruo lo que estaba sucediendo y dónde se encontraba el niño. La lechuza –que había escuchado todo- le contó al resto de los animales la traición del zorrino. En castigo, al zorrino le quedó ese olor tan fuerte por culpa del cual no tiene amigos.

Algo parecido ocurrió con el ñandú quien, antiguamente, podía volar igual que el cóndor. Todo sucedió cundo el zorro le anunció que Elal le aguardaba en la orilla de una laguna y este animal decidió usar sus patas en vez de las alas por temor a un gigante que la estaba mirando. Cuando Elal se enteró lo castigó y, desde entonces, el zorro –que había sorteado peligros para darle el mensaje de Elal- se enojó tanto que se convirtió en su peor enemigo.

El Tucu Tucu decidió que era mejor escapar de la isla y así, con la ayuda de un cisne (Kóokne) y de otros pájaros, Elal y varios animales llegaron a la Patagonia. El cisne depositó al niño en la cumbre del Chaltén y junto con los flamencos lo cuidaron, alimentaron y dieron calor con sus plumas durante tres días. Cuando Elal descendió lo interceptaron dos hermanos que hasta ese momento dominaban la Patagonia –Kókeske (amo del frió y del hielo) y Shie (la nieve)- a quienes ahuyentó golpeando unas piedras que originaron el fuego.

El gigante se dirigió hacia la Patagonia tras Elal. Allí –agotado de tanto perseguirlo entre arbustos espinosos- se quedó quieto convirtiéndose en piedra y ya nunca más volvió a molestar.

Luego de sortear este problema Elal continuó con sus inventos; fabricó el arco y las flechas, un quillango, calzado, etc. Consideró que el espacio no era suficiente, entonces, tomó su arco y comenzó a disparar. En el lugar donde las flechas caían el agua retrocedía dejando que la tierra emerja. Después de ampliar la superficie confeccionó dos muñequitos de barro. De este modo creó a los tehuelches a quienes les enseñó absolutamente todo, desde reglas de comportamiento hasta cómo hacer utensilios y herramientas. Les mostró cuáles eran los animales que podían comer, cómo cazarlos y descuerarlos. Trabajó muchos días arreando animales para dejárselos todos juntos en un corral.

Pero siempre hay algo que falla. He aquí como los tehuelches perdieron a los caballos y vacas: Cuando ya había oscurecido, todos se acostaron a dormir a excepción del zorro que se le ocurrió cantar. Su canto –un poco como a los gritos- hizo que todos los animales se asustaran, rompieran el corral y salieran disparados. Las vacas y los caballos se dirigieron hacia el norte y los demás hacia el sur donde vivían los hombres que Elal había creado.

La historia de Elal termina cuando –fatigado por el desengaño amoroso con la hija del sol y la luna- reúne a los fieles camaradas, les prohibe que le rindan ningún tipo de homenaje y se aleja hacia una isla muy lejana llevado por un majestuoso cisne. Cuando los tehuelches mueren Wendéunk –el espíritu protector que los acompaña continuamente- los traslada hacia donde Elal se encuentra esperándolos. Algunos obtienen su permiso para convertirse en estrellas y poder, desde allí, contemplar a sus parientes.

Mitos e Historia

El relato que aquí presentamos probablemente nunca fue contado de este modo. Más bien, esta síntesis se ha ido armando con fragmentos de distintas entrevistas en las que se ponen en juego múltiples interpretaciones. Es necesario tomar en cuenta que las mismas no son instancias de comunicación inocentes sino que en ellas intervienen relaciones de poder entre personas que asumen diferentes roles y que frecuentemente vienen de distintos contextos socioculturales o lingüísticos.

Los baches que presentan las entrevistas pueden estar vinculadas con el etnocidio[10] y genocidio[11]–perpetuado con las poblaciones aborígenes- o con la resistencia a contar la historia sagrada al hombre "blanco". Un caso conocido es el de Papón, quien fue considerado por su gente como un delator o traidor –"zorrino"- por haber contado a Lista (1877) parte de la historia sagrada. Según este autor, mientras Papón le contaba sobre Elal, otros tehuelches solían interrumpir sus relatos recordándole que Wendéunk lo estaba escuchando y que no le agradaba que siguiera hablando.

Existen por lo menos dos razones para afirmar que ninguna narración –entre las que se incluyen los mitos- se repite igual a otra sino que, más bien, se recrea de acuerdo a las vivencias personales y sociales: a) que la memoria es selectiva (sólo recuerda ciertas cosas) y b) que en cada acto de contar varían los relatores, las audiencias y los contextos. De este modo, se produce un diálogo entre la narración del pasado (transmitida de generación en generación) y la del presente (momento en que se está narrando) en el cual los entrevistados interpretan tanto lo que sucedió como lo que está aconteciendo (Briones 1998).

Los aónikenk no quedan fuera de esta situación. También ellos han incorporado, dentro de los mitos, las experiencias de su contexto histórico –entre las que se incluyen los cambios producidos por la mayor frecuencia e intensidad de los contactos interculturales. La historia entra, de este modo, en el relato mítico. Veamos el ejemplo de Ana Montenegro –entrevistada por Siffredi entre 1965 y 1967- quien explica la responsabilidad del zorro en la distribución de los animales (el ganado para los "blancos" y la fauna autóctona para los aónikenk) y cómo éste fue castigado por su equivocación: *"Elal le dijo a los paisanos: bien, lo que hizo el zorro ya está, dejó a los animales libres. Dentro de unos años ya no vendrá por aquí. Será cazado con perros y trampas y su piel será muy valorada, de este modo pagará la ofensa de haber asustado a los caballos. Y así sucedió: ahora su piel es muy valorada a causa de su error".*

Podemos observar, en este ejemplo, cómo una situación presente (la caza comercial y el mercado de pieles de zorro) es remitida a un pasado mítico (error del zorro al espantar a los animales) y se convierte en una interpretación y/o explicación del modo en que, en la actualidad, se distribuyen los recursos y actividades económicas.

---

[10] Occidente ha considerado a las representaciones culturales de distintos grupos humanos como inferiores y, en consecuencia, ha intentado transformarlos o destruirlos. Llamamos etnocidio a esta eliminación de otras maneras de vivir

[11] El genocidio es más violento aún, ya que implica la eliminación física (matanza) de una masa de gente que –por ser diferente- es considera perniciosa o inferior.

Agrupaciones culturales: dos perspectivas a tener en cuenta

Las agrupaciones socioculturales no son entidades aisladas y estables, sino que son parte de un continuo proceso de interrelación (con otros grupos socioculturales) y modificación (a través del eje tiempo-espacio). En consecuencia, creemos necesario hacer hincapié en dos enfoques que consideramos trascendentales para los abordajes actuales y que funcionan como una especie de mapa para guiar nuestra mirada en los estudios étnicos: los enfoques "relacionales" y los "procesuales". Pero, ¿qué significan estas palabras tan rebuscadas?.

El primero de ellos –"enfoque relacional"- se refiere al hecho de que las agrupaciones socioculturales no son entidades separadas y cerradas sino que construyen su identidad en interrelación con otros grupos. Por lo tanto, es imposible fijarles límites precisos, con contornos nítidamente definidos.

El segundo -"enfoque procesual"- se refiere a los análisis que intentan dar cuenta de los procesos de cambio y transformación que intervienen en todos los conglomerados humanos. Esta perspectiva nos libera de aquella visión que encierra a los grupos en un "eterno presente", ahistórico –en el que se reproducen siempre iguales a sí mismos generación tras generación- y dejan, así, el camino abierto para incluir la variable temporal.

Corriente esencialista

En oposición a estas posturas la corriente "esencialista" ha transformado a la cultura en una esencia inmanente que enuncia lo que un grupo social no puede dejar de ser. Este enfoque toma a la cultura como estructuras inmunes a toda influencia externa y a toda resignificación interna; como rasgos distintivos –o "cosas" específicas de un grupo- que "deben ser preservadas". Los esencialistas cosifican (convierten en cosas) a las prácticas culturales, es decir, las utilizan como indicadores de la presencia de un "sistema social y simbólico". Así, ven a las agrupaciones humanas como unidades discretas –supuestamente portadoras de una especificidad cultural- que actúan según tendencias innatas y al margen de los procesos históricos. Estas posturas tienden a racializar al "otro etnográfico" colocándolo en una "primitividad natural y eterna".

Desde el concepto de “raza” al de “población”

Racializar significa enmarcar a un grupo dentro de algo llamado “raza”, lo cual ha generado –y continúa generando- una amplia gama de discusiones. Durante mucho tiempo la sociedad occidental creyó que los seres humanos estaban divididos en razas jerarquizadas. Linneo (1707-1778) los dividió en cuatro grupos –africanos, asiáticos, americanos y europeos- y mezcló entre las características rasgos físicos, psicológicos y morales. Así, por ejemplo, describe a los primeros como *“con nariz aplastada, labios abultados (...) astutos y perezosos”* y a los últimos como *“blancos, musculosos, ágiles, sagaces e ingeniosos”* (Valls 1985). Especialmente en el siglo XIX (positivismo es dif al iluminismo)Los caucásicos se colocaron en la cima y, de este modo, esta supuesta “superioridad racial” les sirvió como justificación para el colonialismo y la esclavitud.

Desde nuestra posición consideramos que el concepto “raza” no describe ni explica a los grupos humanos sino que es una categoría social construida históricamente –siempre renovada y recreada desde diferentes contextos-; categoría que inscribe en el cuerpo la diferencia de manera indeleble y que no puede verse fuera de las relaciones de poder. Es decir, no hay factores biológicos heredados que diagnostiquen comportamientos –tales como conductas criminales, agresividad, dominación masculina, etc.- y que no permitan la transformación. El repertorio de respuestas de cualquier población puede ser adquirida por cualquier otro conjunto de homo sapiens sapiens mediante el proceso de aprendizaje, y sin el menor cambio o mutación de genes[12] (Harris 1982).

Todos los grupos humanos portan prácticamente todos los genes humanos existentes; lo que varía es la frecuencia con que éstos aparecen (Cavalli Sforza 1992). Un antropólogo biólogo llamado Richard Lewontin estudió la variación de diecisiete genes que codifican diferencias de la sangre y comprobó que la mayor variabilidad genética ocurría dentro del grupo (mientras que el 85,4 % de la variación era intrapoblacional sólo el 6,3% era interpoblacional). Llegó entonces a concluir, que no hay grupos humanos “puros” que hayan existido desde la “creación” como unidades distintas, sino que la característica más sorprendente de la historia humana es la generalizada e incesante migración y fusión entre grupos de regiones diferentes. Por lo tanto, la idea de que hay núcleos “estables” y “puros” que se hallan hoy en peligro de mezcla carece de sentido (Lewontin 1984).

Lo que se ha llamado raza no es más que una gradación continua de seres humanos. Es decir que cualquier corte que se intente dentro de la misma sería completamente arbitrario. El concepto en cuestión ha sido reemplazado por el de “población” porque permite explicar cómo los seres humanos se adaptan a los contextos medioambientales –físicos, ecológicos y culturales- a través de una interacción constante con los mismos (Pucciarelli 1989). Actualmente se denomina población al conjunto de individuos potencialmente interfértiles, que comparten un acervo común de genes y que conviven en un área geográfica determinada (Puertas 1991, Baffi y Torres 1990).

[12] Genes: factores hereditarios portados por los cromosomas que se transmiten a la generación siguiente sin mezclarse.

Cultura y relaciones de poder: ¿quién define y desde dónde?

Hemos manifestado que ningún análisis puede ser visto sin tener en cuenta los procesos de cambio; en consecuencia, nuestro concepto de "cultura" también se entronca dentro de esta perspectiva. Consideramos imprescindible resaltar aquí que la cultura tiende a transmitirse cada vez que hay una interacción social. Cada una de estas transmisiones varía porque no se desarrollan en la asepsia de un laboratorio, sino que lo hacen en el ámbito de lo social donde intervienen distintos sujetos y contextos. El cambio, entonces, es cultural por definición, sin importar la forma que tome o a los grupos que involucre (Briones 1995).

Esta palabra –cultura- es, quizás, la que más dolores de cabeza trajo a los antropólogos e incluso, en la actualidad, no se ha llegado a un consenso unánime acerca de su significado. Boas, uno de los "padres fundadores" de la Antropología, la definió como una categoría holística en la que se encontraban –en interrelación- una gran variedad de elementos tales como invenciones, vida económica, estructura social, arte, religión y moral.

Enfrentado a la visión evolucionista de Tylor (1871), Boas afirmó que la cultura es el medio principal a través del cual las sociedades humanas se adaptan (y modifican) al medio ambiente, en contraste con la adaptación biológica de otras formas de vida. De este modo, las respuestas pueden variar según los grupos, los contextos medioambientales y las circunstancias históricas. Sharer y Ashmore (1979) sintetizan esta definición diciendo que la cultura comprende los recursos acumulados por las sociedades humanas –perpetuadas por el lenguaje- para la adaptación no genética al medio ambiente.

Contemplar a las agrupaciones socioculturales como entidades homogéneas implica enmascarar los conflictos y disputas internas que se ponen en juego cuando se definen los conceptos claves -tales como el de *cultura*. Dicho concepto no puede entenderse fuera de las relaciones de poder y del modo –asimétrico- en que este poder se distribuye. No obstante, estas relaciones no sólo se expresan como coerción (dominación por la fuerza) sino también a través de la creación de consenso. En consecuencia, la dominación se presenta como "normal" o "natural". Este fenómeno -que incluye tanto a las imposiciones desde el poder como a las resistencias por parte de los sectores subalternos- es definido con el término "hegemonía".

Desde el concepto de indio hacia el de aboriginalidad

Los pueblos originarios han sido designados con diferentes rótulos aunque el más popular ha sido el de "indio". Consideramos, de acuerdo con Bonfil Batalla (1992), que este término es inadecuado porque denota la condición de colonizado y anula la diversidad étnica homogeneizando a los "indios" frente a los "conquistadores". Es decir, es una categoría supraétnica que no da cuenta de las identidades preexistentes; de las diferencias entre los distintos grupos humanos que vivían en América y que se autodenominaban de diversas maneras pero nunca como "indios" (Bonfil Batalla 1992).

Es así que preferimos utilizar el concepto de "aboriginalidad" propuesto por Beckett (1988). Concretamente, el término se refiere al hecho de que había personas –los autóctonos- que vivían en ciertos territorios en momentos previos a la conquista llevada a cabo por los imperios coloniales, y que continúan existiendo en la actualidad –como un "otro" político y cultural- dentro de los estados-nación descolonizados. Es una forma particular de identidad, una creación de "comunidad imaginada"[13] que permite generar sentimientos de pertenencia de dos tipos: a) en tanto unión que abarca a todos los pueblos aborígenes del mundo –como grupos subordinados- y conforma el "Cuarto Mundo" (homogeneidad pantribal), b) como diferenciación y transformación de los distintos grupos aborígenes de acuerdo a las particularidades de sus contextos temporoespaciales (heterogeneidad).

[13] Para la definición de "comunidad imaginada" ver apartado *¿El Ocaso de los Tehuelches?*

DE VIAJES Y VIAJEROS

Siglos XVI y XVII

1520. La expedición de Magallanes permanece en las costas de la actual Santa Cruz entre abril y octubre. Diarios de la expedición de Magallanes: Antonio Pigafetta y Francisco Albo. Este último escribe: *"En el puerto de San Julián vieron muchos indios los cuales van cubiertos de una pellejas de antas que son como camellos sin comba"* (guanacos). Primera referencia a los pobladores de la actual Santa Cruz como "patagones". Pigafetta señala: *"plantamos una cruz en la cima de una montaña cercana... a la que llamamos Monte Cristo, y tomamos posesión de ésta tierra en nombre del rey de España... Nuestro Capitán llamó a éste pueblo "patagones"".*

1535. En la relación de viaje de Simón de Alcazaba se denomina por primera vez como "Río Gallegos" al río bautizado por Loaiza, en 1526, como San Alifonso.

1578. Francis Drake arriba a las proximidades de puerto Deseado y San Julián. El capellán de su expedición elabora una descripción de los habitantes de la zona, técnicas de caza, vestido, aspecto físico. Se hacen referencias al uso de arcos y flechas.

1579. Sarmiento de Gamboa parte desde el Callao para explorar el estrecho y buscar a Drake. Se observan caballos y el uso de boleadoras.

1581. Sarmiento de Gamboa es enviado desde España con 2.500 hombres y 23 naves, para fundar nuevas colonias en el estrecho. Se funda una en la que fueron dejados 400 hombres y 30 mujeres, abandonados en el lugar no recibieron posterior ayuda.

1586. Tomás Cavendish arriba al sur de San Julián, en una bahía a la que dará por nombre Puerto Deseo -posteriormente Deseado- como el de una de sus embarcaciones. Encuentra en el estrecho a sólo doce hombre y tres mujeres sobrevivientes de la colonia formada por Sarmiento de Gamboa a la cual denomina "Perto Hmbre".

1591. Tomás Cavendish fallece y continúa la expedición Juan Davis, quien visita dos veces puerto Deseado explorando el río. Knyvet registra el encuentro con la población local.

1599. Arriba a puerto Deseado la expedición holandesa de Oliverio Van Noort.

1615. Expediciones de Le Maire y Schouten llegan a puerto Deseado.

1670. John Narborough toma posesión cerca de puerto Deseado en nombre del rey de Inglaterra Carlos II. Su segundo comandante afirmaba que los nativos no eran más altos que el mismo.

Siglo XVIII

1746. Arriba la expedición de Joaquín Olivares y Centeno, en la que llegan los jesuitas Strobel y Cardiel.

1764. John Byron bautiza en el estrecho el sitio de Punta Arenas (Sandy Point).

1768-1770. Expediciones de Domingo Perler, Manuel Pando y José Goicoechea.

1774. El padre jesuita Falkner publica su obra sobre la Patagonia donde se incluye una relación sobre los tehuelches, o indios

"tsonecas".

1780. El gobierno español decide enviar expediciones con el objetivo de colonizar las costas patagónicas. Francisco Viedma funda Carmen de Patagones. Antonio Viedma establece la colonia "Floridablanca" en la zona del actual puerto San Julián, lugar aconsejado por el cacique Julián Gordo, luego de fracasar un primer asentamiento en puerto Deseado. Remonta el río Santa Cruz hasta sus nacientes. Los pobladores nativos de la región colaboran y ayudan con alimentos a la colonia.

1789. Expedición de Alejandro Malaspina en el área de Puerto Deseado. Posteriormente los hermanos Pineda, miembros de las tripulaciones de las corbetas "Descubierta" y "Atrevida," escribirían una "Descripción de los patagones" y "Noticias sobre los Patagones y Puerto Deseado". Se elabora un vocabulario patagón.

1790. Se establece en puerto Deseado una factoría dedicada a la pesca, grasería y salazón de cueros. Funcionaría hasta 1807.

Siglo XIX

1825. Expedición de Francisco Seguí, la primera en ser ordenada por el gobierno argentino.

1827. Expedición de Felipe Parker King. El capitán Pringle Stokes realiza el reconocimietno del río Santa Cruz más allá de la actual isla Pavón.

1833. Expedición de la nave inglesa Beagle de la que participan Fitz Roy y Darwin. Remontan el río Santa Cruz.

1843. El gobierno chileno establece el fuerte Bulnes. Hacia fines de la década de 1850 se consolida el poblado de Punta Arenas. La ciudad creció gracias a su estratégica posición geográfica sobre el Estrecho de Magallanes. Se extendieron desde allí relaciones comerciales con los tehuelches. Traslado de colonos a Río Gallegos. Explotación de arenas auríferas en cabo Vírgenes y establecimiento de una capitanía en Cañadón Misioneros. En 1844 se firma un tratado de Amistad y de Comercio - entre el Gobernador de la colonia chilena, Casimiro Biguá y Sanchez Centurión (uruguayo de origen, entonces considerado como "cacique")- que establecía ayudas mutuas frente a posibles levantamientos indígenas o de colonos, la posibilidad de intercambiar productos y el reconocimiento de la colonia chilena y su pabellón.

1849. Luis Piedrabuena remonta el río Santa Cruz hasta la actual Isla Pavón.

1851. Se instala la Falkland Islands Company en Malvinas.

1859. Luis Piedrabuena se establece en la isla Pavón para desarrollar actividades de cacería de anfibios. Allí se inician intercambios con la población local, principalmente pieles de guanaco y plumas de avestruz por harina, galleta, yerba y géneros.

1862. Arriban al río santa Cruz los misioneros Schmidt y Hunziker pertenecientes a la "Patagonian Misionary Society". Instalan una colonia en el actual "Cañadón Misioneros" desde donde buscaban evangelizar a los tehuelches.

1865. Casimiro Biguá viaja a Buenos Aires donde es designado como "Jefe de los Tehuelches" asignándosele el grado y sueldo de Coronel del Ejército.

1866. Se firma el tratado con las tribus tehuelches y se acuerda la formación de una colonia indígena en San Gregorio, lugar en el que deberían enarbolar pabellón argentino. Casimiro recibe el título de "Jefe encargado por

el Gobierno para guardar la costas y el territorio Patagónico", junto con una asignación mensual.

1869. George Musters realiza su viaje por Patagonia. Desde la Isla Pavón solicita permiso a los caciques Casimiro y Orkeke. En su crónica señaló que hasta ese entonces, sólo eran conocidas las costas mientras que con respecto a sus habitantes, los tehuelches, *"se habían anotado su estatura y se había encomiado su carácter amistoso; pero sus verdaderas prácticas en sus andanzas a través del país, y sus afinidades o diferencias con los indios araucanos y pampas, se mantenían casi en el mismo misterio"* (Musters [1869]:44). Existen hipótesis diversas sobre los motivos del viaje de Musters, una de ellas sostiene que, como miembro de la armada real, se encontraba cumpliendo órdenes superiores.

1873. Se instala en cañadón Misioneros la primera Capitanía de Puerto en Santa Cruz. Valentín Feilberg llega al lago Argentino.

1876. Exploración del Francisco Moreno y Carlos María Moyano al interior del territorio.

1878. Se crea la Subdelegación Marítima de Santa Cruz. Llega al río Santa Cruz la escuadra del Comodoro Py. Carlos Moyano y Ramón Lista exploran las nacientes del río Chico.

Durante la década de 1880 se inicia la colonización del territorio de la actual provincia de Santa Cruz con especial interés en la explotación de ganado ovino. Se constituye una región económica con centro en Punta Arenas. Las casas comerciales y empresas de navegación de esta ciudad establecen sucursales en Santa Cruz. Se inician procesos de entregas de tierras al mercado. Intentos por convertir reservas en estancias, inicio de alambrados.

1883. La gente de Orkeke fue embarcada como prisionera el 19 de julio en Puerto Deseado y remitida a Buenos Aires.

1884. Se crea la Gobernación de Santa Cruz.

1888. El gobernador Ramón Lista traslada la capital del Territorio a Río Gallegos.

1898. Creación de la primera reserva indígena en Camusu-Aike con una superficie de 50.000 ha (11.200ha en el presente).

Bibliografía

Albo, Francisco 1946. *Diario ó derrotero del viage de Magallanes desde el cabo de San Agustín en el Brasil, hasta el regreso á España de la Nao Victoria, escrito por Francisco Albo.* En: Navarrete, Vol.IV, Pp. 191-225.

Anderson, Benedict 1997. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones Sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*. México. Fondo de Cultura Económica.

Barbería, Elsa 1995. "El Avance de la Frontera Ovina y el Indígena en Santa Cruz". En: *Los Dueños de la Ttierra en la Patagonia Austral, 1880-1920.* Universidad Federal de la Patagonia Austral.

Barbería, Elsa et al. 1996. *Relevamiento y sistematización de la bibliografía histórica de Santa Cruz*. Universidad nacional de la Patagonia Austral-Centro de Investigación.

Baffi, Elvira y Torres, M. Fernanda 1990. "Introducción al Estudio de las Poblaciones Extinguidas". Apunte Publicado por CEFyL. Cátedra de Antropología Biológica y Paleoantropología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Barth, F. [1969] 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica.

Beckett, J. 1991. "Aboriginality and the Nation-State: A Comparative Perspective", paper presented to the *Ethnic Stuties Working Group*, Institute of Latin American Stidies; Univ. of Texas at Austin, Fall Semester,

Beckett, J. 1988. "Introduction". En *Past and Present*. *The Construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Bonfil Batalla, Guilermo 1992 *Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina*. Buenos Aires, Fondo Editorial del CEHASS.

Boschin, M.T. y Nacuzzi, L. 1977. "Aproximación a la reconstrucción etnohistórica de la cuenca del río Limay y zonas aledañas, siglos XVII a XIX (pcia. de Neuquén)." *Revista del Museo de Historia Natural de San Rafael* (Mendoza). Tomo IV. Nero 4.

Boschin, M.T. y Nacuzzi, L 1978. "Ensayo metodológico para la reconstrucción etnohistórica. Su aplicación a la comprensión del modelo tehuelche meridional." *Colegio de Graduados en Antropología. Serie monográfica* número 4. Buenos Aires.

Boschin, M.T.; Nacuzzi, L.; Schlegel, M. y Soto, E. 1976. "Confrontación de datos arqueológicos y protohistóricos en el área de la confluencia de los ríos Limay y Collón Curá." *Revista del Museo de Historia Natural de San Rafael* (Mendoza). Actas y Memorias del IV Congreso Nacional de Arqueología.

Briones, Claudia 1998 *La Alteridad del Cuarto Mundo. Una Deconstrucción Antropológica de la Diferencia*. Ediciones Del Sol.

Casamiquela, Rodolfo 1965. "Rectificaciones y ratificaciones, hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente." *Cuadernos del Sur*. Bahía Blanca, Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.

Casamiquela, Rodolfo 1967. "Algunos datos nuevos con relación al panorama etnológico de la Patagonia." *Etnía Nero. 5,* Olavarría.

Casamiquela, Rodolfo 1979. "Algunas reflexiones sobre la etnología del ámbito pampeano-patagónico." *Cuadernos del Centro de Investigaciones Antropológicas, 1*. Buenos Aires.

Casamiquela, Rodolfo 1985. *Bosquejo de una etnología de la provincia de Río Negro*. Viedma, Fundación Ameghino , Ed. Ministerio de Educación y Cultura de la provincia de Río Negro.

Casamiquela, Rodolfo 1988. *En pos del gualicho*. Fondo Editorial rionegrino. Buenos Aires, EUDEBA.

Casamiquela, Rodolfo 1990. "Los pueblos indígenas." *Ciencia Hoy*. Vol 2., N. 7, Buenos Aires.

Cavalli Sforza, Luigi Luca 1992. "Genes Pueblos y Lenguas". *Investigación y Ciencia*. N.189. Barcelona. Enero

Censo Indígena Nacional 1967 Ministerio del Interior, Secretaría de Estado del Gobierno. Septiembre de 1967. Vol. 1.

Cignetti, Ana M. y Zapico, H.R. 1981. "La Argentina" Un proyecto de colonización indígena en el Estrecho de Magallanes". En: *Patagonia Documental*, N° 7. Depto. Ciencias Sociales - UNS, Centro de Documentación Patagónica. Bahía Blanca.

Cooper, J.M. 1946. "The Patagonean and Pampean Hunters" En: *BAE*, Bull. 143, Vol. I, Washington. Pp. 148-168.

Echebarría Baleta, Mario 1994. *El milenario arte tehuelche de los quillangos pintados*. Impresión Offset Don Bosco.

Escalada, Federico 1949. *El complejo "tehuelche". Estudios de Etnografía Patagónica,* Instituto Superior de Estudios Patagónicos, Buenos Aires.

Fernández Garay, Ana 1994.*Testimonios de los Últimos Tehuelches*. Bs. As. Nuestra América. Instituto de Lingüística. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Feith, H. 1990 "The Enduring Pursuit: Land, Time, and SocialRelatinships in Anthropological Models of Hunter-Gatherers and in Subarctic Hunters' Images" In: Key Issues in Hunter-Gatherer Research.

Gómez Otero, Julieta 1991. "Discusión Sobre el Límite Occidental del Territorio de los Proto-Tehuelches y Tehuelches Meridionales en el Extremo Sud de Patagonia (cuenca del río Gallegos)". En: *Waxen* Publicación Científica de la Universidad Federal de la Patagonia Austral. Año 6 N° 3. Río Gallegos,

Hall, S. 1991. "Old and New Identities, Old and New Etnicities". En *Culture,Globalization and the World-Sistem: Contemporary Conditions for the Representation of Identity.* A. King (ed.) Binghamton, N.Y.: Department of Artand Art History, State University Press.

Harrington, Tomas 1946. "Contribución al estudio de los Gününa Küne", en *Separata de la Revista del Museo de la Plata*, nueva serie, T.2, sección antropología n° 14, La Plata, p.p.237-276.

Harris, Marvin 1982. "Sociobiología y Reduccionismo Biológico". En: Montagú Ashley. *Proceso a la Sociobiología*. Tres Tiempos. Cap. XIV.

Lázzari, Axel y Lenton, Diana 1997. "Cien Años Inscribiendo Indios sobre la Pampa: Araucanización y Nación". Ponencia presentada en *IV Jornaddas de Jóvenes Investigadores en Antropología.* Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL).

Lenzi, Juan Hilarión 1980. *Historia de Santa Cuz*. Buenos Aires, Alberto Segovia Editor.

Lewontin, Richard 1984.. *La Diversidad Humana*. Prensa Científica. Editorial Labor. Barcelona.

Lista, Ramón 1975. *Mis Exploraciones en la Patagonia 1877-1880*. Bs. As. Marymar.

Lorandi A. M. Y Del Río M. 1992. *La Etnohistoria. Etnogénesis y Transformaciones Sociales Andinas.* Bs. As. Centro Editor de América Latina.

Llaras Samitier, Manuel 1950. "Primer Ramillete de Fábulas y Sagas de los Antiguos Patagones". En: *Runa,* Archivo Para las Ciencias del Hombre. Vol. III Pp. 170-199. Bs. As.

Malaspina, Alejandro 1936. *La expedición Malaspina en el Virreinato del Río de la Plata, Reedición de los documentos relativos al viaje de las corbetas Descubierta y Atrevida e informes de sus oficiales sobre el virreinato, extraídos de la obra de Novo y Colson.* Biblioteca del Oficial de Marina, Buenos Aires.

Mandrini, R. 1986. "La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII y XIX)." *Anuario del IEHS*, I, Tandil, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Mandrini, R. 1987. "La sociedad indígena de las pampas en el siglo XIX." En*: Manual de Antropología*, Lischetti, M. (comp.). Buenos Aires, EUDEBA.

Mandrini, R. 1992. "Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI XIX). Balance y perspectivas." *Anuario del IEHS*. VII, Tandil, Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

Martínez Sarasola, C. 1992. *Nuestros Paisanos los Indios. Vida, Historia y Destino de las Comunidades Indígenas en Argentina*. Bs. As. Emecé.

Musters, George Chaworth [1869-1870] 1991. *Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*. Buenos Aires, Ed. Solar.

Nacuzzi, L. 1987. "Una hipótesis etnohistórica aplicada a sitios de Patagonia Central y Septentronal." *Comunicaciones Primeras Jornadas Arqueo. Patag.*, Rawson, PP. 179-184.

Nacuzzi, L. 1990. "El aporte de la etnohistoria al estudio de la arqueología de patagonia." *Runa XIX* (1989-1990), Bs.As., PP. 161-175.

Nacuzzi, L:. 1991. "La cuestión del nomadismo entre los tehuelches*." Cuadernos de Etnohistoria. Memoria Americana 1*. Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. UBA.

Nacuzzi, Lidia R. Y Perez De Micou, Cecilia 1994. "Rutas indígenas y obtención de recursos económicos en Patagonia". *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, Nero. 3, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Nacuzzi, Lidia Rosa 1998 *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia.* Buenos Aires, Ed. Sociedad Argentina de Antropología.

Nardi, R. 1981. "Los mapuches en la Argentina. Esquema etnohistórico." *Cultura mapuche en la argentina*. Bs.As., Minist. de Cultura y Educación. INA.

Nardi, R. 1990. "La araucanización de la Patagonia." En: *Culturas indígenas de la Patagonia.* Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario. España.

Palermo, M.A. 1986. "Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina." *Runa*, Vol. XVI, Buenos Aires.

Palermo, M.A. 1988. "La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano-patagónicos. Génesis y procesos. " *Anuario del IEHS*, III, Tandil.

Palermo, M.A. 1989. "Indígenas en el mercado colonial." *Ciencia Hoy*, Buenos Aires, Vol. 1. N. 4.

Palma Godoy, Mario 1995. "Problemas latentes en las relaciones interculturales". En: *Distinguir y comprender. Aportes para pensar la sociedad y la cultura en Patagonia*. Ediciones Proyección Patagónica.

Pigafetta, Antonio 1971. *Primer Viaje Alrrededor del Mundo, por el Caballero Pigafetta, Sobre la escuadra de Magallanes, Durante los Años 1519,20,21 y 22*. Bs. As. Centro de Editores de América Latina.

Priegue, Celia 1971. "La información etnográfica de los patagones del siglo XVIII en tre documentos de la expedición Malaspina (1789-1794)". *Cuadernos del Sur* Textos

Comentados 3. Instituto de Humanidades-Universidad Nacional de Sur. Bahía Blanca.
Pucciarelli, Héctor 1989. "Conceptualización de la Antropología Biológica". *Revista de Antropología* N.7. Bs. As.
Puertas, M. J. 1991. *Genética, Fundamentos y Perspectivas.* Madrid. Interamericana.
Sharer, Robert y Ashmore Wndy 1979. Fundamentals of Archeology. The Benjamin/ Cummings Publishing Company. California.
Siffredi, Alejandra. "Myth And History: The Expression Of "Contact" In The Elal Cycle. En: *Bergin & Garvey Series in Anthropology*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group. In press.
Valls, Arturo 1985. *Introducción a la Antropología*. Barcelona. Labor.
Vignati, M.A. 1931. "La propiedad del suelo entre los patagones." *Notas del Museo de La Plata*, T.I, Buenos Aires.
Vignati, M.A. 1936. *Las culturas indígenas de la Patagonia*. Buenos Aires.
Vignati, M.A. 1939. "Los indios poyas." *Notas del Museo de La Plata*, T. IV, Antropología N. 12, Buenos Aires.
Williams, Raymond. 1977 *Marxismo y Literatura*. Barcelona. Península/ Biblos.
Wrigth, Susan 1998.The Politicization of 'Culture'". En: *Anthropology Today*. Vol. 14 N.1 February .Pp. 7-14.